
FRANCESCO BARALE

PRIMA DELLA NARRAZIONE E OLTRE: A PARTIRE DA TRE SCRITTI ‘MINORI’ DI PAUL RICŒUR

Abstract

Impact with tragic and reflection about human fragility, as well as a fresh and explicit concern for psychoanalysis, are important elements in the evolution that in the last two decades took Ricœur’s look increasingly towards the pre-predicative – that which is before, and beyond, all narrative. An evolution that will culminate in *Memory, History, Forgetting* and in the theme of translation.

This work draws attention to the model character and the major role embodied in this route by three little and lesser-known texts, rich in psychoanalytic and psychiatric themes and references, which – for reasons detailed in the text – could not find a place even in *Attorno alla psicoanalisi* collection (expanded edition of *Autour de la psychanalyse*).

Keywords: Human Fragility; Memory; Pre-predicative; Tragic; World of Life

Il richiamo, l’ingiunzione, anche la fiducia che derivano dal fragile fanno sì che sia sempre un altro a dichiararci responsabili; a renderci responsabili, o, come dice Levinas, a chiamarci alla responsabilità. Un altro, contando su di me, mi rende responsabile dei miei atti¹.

Per loro e i loro simili, gli incompiuti e gli inetti, esiste la speranza².

Quando con Giuseppe Martini e Vinicio Busacchi progettammo *Attorno alla Psicoanalisi*³, decidemmo di includervi numerosi testi non presenti nell’edizione francese, per offrire al lettore italiano la quasi totalità degli scritti che nell’arco di 50 anni Paul Ricœur (a parte ovviamente le due grandi opere degli anni ’60) aveva dedicato alla psicoanalisi. Non nutrivamo certo per questo ambizioni di ‘completezza’. In primo luogo, perché quello che Martini ha chiamato il contributo ‘ involontario ’ di Ricœur alla psicoanalisi è difficilmente circoscrivibile a un certo numero di scritti, largamente diffuso, com’è, nell’intera sua opera (così come, viceversa, per le stesse ragioni è difficilmente circoscrivibile il contributo della psicoanalisi al pensiero di Ricœur). In secondo luogo perché, rispettando la decisione del comitato editoriale del *Fonds Ricœur*, non avevamo comunque incluso nella nostra raccolta alcuni saggi certamente di forte impatto anche psicoanalitico-psichiatrico, ma che il *Fonds* aveva destinato ad altri volumi della serie

1 P. RICŒUR, *Alla scoperta della fragilità*, discorso per il conferimento della laurea *honoris causa* all’Università di Teramo, La Stampa, 24 aprile 1993)

2 W. BENJAMIN, *Franz Kafka. Per il decennale della morte* (1934), in ID., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962.

3 RICŒUR, *Attorno alla psicoanalisi*, a cura di F. Barale, Jaca Book, Milano 2020.

di *Écrits et conférences* pubblicata presso Seuil (dopo *Autour de la psychanalyse*, che è stato il primo della serie⁴, sono usciti altri 4 volumi, che Jaca Book, storica casa editrice italiana di Ricœur, si appresta peraltro a tradurre).

In questa nota voglio richiamare l'attenzione, tra quegli scritti di interesse anche psichiatrico-psicoanalitico che non avevano trovato posto nella nostra raccolta, su due brevi e densi testi compresi nel terzo volume degli *Écrits et conférences: Les paradoxes de l'identité e Multiple Étrangeté*⁵. Ma soprattutto su un altro piccolo scritto, apparentemente di circostanza, non incluso invece affatto, finora, nelle raccolte di *Écrits et conférences*, dal titolo *La souffrance n'est pas la douleur*.

La souffrance n'est pas la douleur è una comunicazione fatta al colloquio dell'*Association Française de Psychiatrie*, Brest 25-26 gennaio 1992, dedicato a 'Lo psichiatra davanti alla sofferenza'; fu poi pubblicata in «Psychiatrie française», giugno 1992⁶, e successivamente nella rivista «Autrement» (numero dedicato a *Souffrances*), febbraio 1994.

Anche *Les paradoxes de l'identité* nasce pensato in un contesto psichiatrico: è il testo di una conferenza tenuta da Ricœur a Lilla il 12 ottobre 1995, durante la 14° giornata della rivista «L'information psychiatrique», dove era stata originariamente pubblicata⁷.

Decisamente filosofica e rivolta ai filosofi è invece *Multiple Étrangeté*, conferenza inaugurale al congresso di Ermeneutica di Halle del 1994, pubblicata poi per primo da Domenico Jervolino, nel 1995, in *L'amore difficile* (ora anch'essa in *Anthropologie Philosophique*⁸).

Si tratta di 3 testi dunque diversi tra loro e che fin dalla loro origine si rivolgono a interlocutori differenti. Ma c'è un particolare 'filo rosso' che li unisce, che non consiste solo nell'evidente interesse che, in tutti e tre, la materia trattata riveste per lo psichiatra e lo psicoanalista.

Da psichiatra e psicoanalista, mi pare che in essi prenda forma in modo essenziale e 'condensato' (quindi in un certo senso esemplare) quella 'congiunzione costante' tra *pathos* e *logos* (per usare il gergo bioniano caro agli psicoanalisti) che è nel cuore di tutta la riflessione di Ricœur; quel patire originario dal quale agire e *logos* umani si rivelano costitutivamente inseparabili, che è l'altra faccia e la contropartita di passività, ma anche di ineludibile alterità, che il soggetto che parla, agisce e si racconta scopre nel cuore di se stesso.

Da non-filosofo, invece, lettore dilettante di Ricœur (e, per favore, tolleranza per i dilettanti, come esorta Goethe, a metà delle *Affinità Elettive*⁹) mi azzarderei a dire che in questi tre piccoli scritti Ricœur non solo 'distilla' e esemplifica, ma estende in diverse

4 ID., *Écrits et conférences* 1. *Autour de la Psychanalyse*, Seuil, Paris 2008.

5 ID., *Écrits et conférences* 3. *Anthropologie Philosophique*, Seuil, Paris 2013.

6 ID., *La souffrance n'est pas la douleur*, in «Psychiatrie française», num. spec., giugno 1992.

7 ID., *Les paradoxes de l'identité*, in «L'information psychiatrique», 3, 1996; ora in ID., *Écrits et conférences*. *Anthropologie Philosophique*, cit. pp. 377-392.

8 RICŒUR, *Multiple Étrangeté*, in D. JERVOLINO, *Ricœur, L'amore difficile*, Studium, Roma 1995. Ora anch'essa in RICŒUR, *Écrits et conférences*. *Anthropologie philosophique*, cit. pp 393-413.

9 J.W. GOETHE, *Le affinità elettive*, Mondadori, Milano 1979.

direzioni quella che, con un mix di ironia e modestia, egli aveva chiamato «la mia piccola etica»; vale a dire gli ultimi tre capitoli di *Sé come un altro*, il 7°, l'8° e il 9°, dedicati alla dimensione etica del sé e alle implicazioni che i temi dell'uomo capace e della identità della persona, sviluppati nei capitoli precedenti, assumevano, appunto, per l'etica (e viceversa). Come il lettore di Ricœur ben sa, in *Sé come un altro* a questi 3 capitoli seguiva il capitolo conclusivo, il 10°, *Verso quale ontologia?*, che forse non a caso porta nel titolo una marca interrogativa.

Ma questi saggi non sono solo esemplificazioni della «piccola etica»; in essi compaiono anche accenti nuovi, che segnalano il cammino verso le problematiche successive.

Per far intravedere le novità che essi annunciano (e la loro rilevanza anche per il non filosofo, che è poi il punto di vista da cui scrivo) è necessario innanzitutto collocarli in quel particolare contesto di riflessione.

In tutti e tre, intanto, risuona evidente, quel richiamo alla «saggezza pratica» del «giudizio morale in situazione» su cui si concludono le argomentazioni della «piccola etica»: sorta di «intuizione iniziale dell'etica» (la *phronésis* aristotelica) «unica via di uscita», secondo Ricœur, che consente di intravedere un qualche orientamento attraverso le lacerazioni e le conflittualità con cui l'esistenza umana inevitabilmente si confronta; conflittualità e lacerazioni non astrattamente ricomponibili da qualsiasi 'ragion pratica'. È soprattutto il 3° capitolo della «piccola etica» (il 9° di *Sé come un altro*) quello che Ricœur dedica a questo 'fondo pre-categoriale' dell'etica. È il capitolo che lui stesso giudica il più importante: «personalmente tengo quasi di più al mio terzo capitolo, dedicato alla saggezza pratica, alla creazione di decisioni nuove di fronte a casi difficili [...] del diritto, della medicina, della vita quotidiana [...]»¹⁰; e, soprattutto, dedicato all'incontro con il tragico.

A premessa di esso Ricœur aveva posto infatti uno scritto straordinario, intitolato *Interludio. Il tragico dell'azione*, su cui è necessario per un attimo soffermarci.

In questo *Interludio* Ricœur scrive che ha sentito il bisogno di sospendere per un attimo l'argomentazione filosofica, per far risuonare «una delle voci della non-filosofia, quella della tragedia greca»¹¹. Esso si presenta infatti come una analisi dell'*Antigone*; in realtà è ben più di questo, tant'è che queste dieci, intense pagine, che portano la dedica «per Olivier ancora», non cessano di emozionare a ogni nuova rilettura, nella loro sobrietà.

Antigone, ancor più che *Edipo re*, secondo Ricœur, mette immediatamente di fronte alla ineludibilità del conflitto e del tragico nella vita umana, coinvolgendo lo spettatore in tutte le aporie etico pratiche che – scrive riferendosi ai capitoli precedenti – «si aggiungono a tutte quelle che hanno guidato finora la nostra indagine sull'ipseità» (cioè sull'identità umana); nessuna filosofia (tantomeno nessuna teodicea) può risolverle. Lo scarto, nell'esistenza umana, tra esperienza del tragico e saggezza pratica non trova so-

10 RICŒUR, *La critica e la convinzione. A colloquio con F. Azouvi e M. de Launay*, Jaca Book, Milano 1997, p. 137.

11 ID., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 345.

luzione nel pensiero: il «fondo tenebroso di motivazioni»¹² nel quale la passione spinge i diversi protagonisti è attraversato da forze «che nessuna analisi dell'intenzione morale riesce a esaurire»¹³.

Antigone, certo, si presta bene alle intenzioni di Ricœur. In *Antigone*, infatti, risaltano inestricabilmente intrecciati, nella loro costitutiva congiunzione, sia i fondamenti dei legami umani sia «il fondo agonistico della prova umana», come lo ha chiamato Steiner¹⁴; quel fondo in cui interminabilmente si affrontano la società e l'individuo, i vivi e i morti, il giusto e la norma, l'uomo e la donna, la vecchiaia e la giovinezza, la vita e la morte, il desiderio e la legge, il qui-ed-ora e la memoria, l'umano e il divino, il bene e il male, il terrore e la pietà, l'innocenza e la colpevolezza, i diversi modi di tracciare il discrimine tra amico e nemico. È per questo fondo contraddittorio che stentatamente cerca il suo percorso la interminabile *voie longue* verso quel 'ri-conoscimento' che sarà il grande tema dell'ultimo Ricœur. Non c'è nessuna astrazione, neppure nessuna hegeliana Eticità, nessuna superiore *Sittlichkeit* incarnata nelle istituzioni e nello Stato, in cui lo spirito oggettivo realizzerebbe infine la sua sintesi, che possa risolvere la originaria conflittualità di quel 'fondo tenebroso', in cui i personaggi, che si illudono e rivendicano di essere i soli responsabili dei propri atti, sono 'già' presi, attraversati e insieme accecati nel loro agire da potenze mitiche avverse, forze indecifrabili e contraddittorie.

L'agire umano si muove da sempre e sempre continua a muoversi dentro questa dimensione; essa non riguarda solo uno stadio aurorale dell'etica, quello che nella *Fenomenologia dello Spirito* è inaugurato appunto da Antigone, figlia di Edipo (e personificazione del tragico), che infrange l'unità armoniosa della *polis* e avvia lacerazioni che la dialettica dello spirito si incaricherà poi di ricomporre: «il tragico [...] non va ricercato soltanto all'aurora della vita etica, ma, al contrario, ad uno stadio avanzato della moralità»; esso alimenta, attraversa e interroga perennemente l'interminabile e accidentato cammino «dal formalismo della regola all'agire morale in situazione»¹⁵.

«Lo scarto tra saggezza tragica e saggezza pratica» che il tragico indica infatti non dipende solo dalla 'unilateralità dei caratteri', risolvibile in una sintesi superiore, ma dalla intrinseca «unilateralità dei principi morali a confronto con la complessità della vita»¹⁶. Quello scarto si rinnova perennemente, dentro i singoli moti dell'animo, dentro ciascun carattere, dentro il rapporto con le istituzioni¹⁷.

12 *Ivi*, p. 346.

13 *Ibidem*.

14 G. STEINER, *Antigoni*, Garzanti, Milano 1990.

15 RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 354.

16 *Ibidem*.

17 Ma sorge spontanea una domanda. Perché proprio Antigone? È Ricœur per primo, del resto, a rivolgerla a se stesso, per ben due volte nel corso delle 10 pagine dell'*Interludio*, questa domanda. La prima risposta che Ricœur abbozza circa questa scelta riguarda il carattere esemplare di Antigone: «ho scelto Antigone perché questa tragedia dice qualcosa di unico circa il carattere ineluttabile del conflitto nella vita morale e inoltre abbozza una saggezza di una natura completamente diversa – la saggezza tragica di cui parlava Karl Jaspers – in grado di farci orientare in quei conflitti [...]» (*ivi*, p. 347). Inoltre, la figura di Antigone aveva certo ispirato in molti modi il pensiero dell'800 e del '900, suggerendo una straordinaria pluralità di interpretazioni; tant'è che il libro di George Steiner porta un titolo si-

In ogni caso, di fronte a questo scarto inevitabile e alle aporie che la dimensione del tragico impone alla vita umana, la sollecitazione al ritorno a queste risorse non indagate di una dimensione pre-categoriale dell'etica, la scommessa che proprio il «ricorso al fondo etico sul quale si staglia la morale» possa sostenere «la saggezza del giudizio in situazione»¹⁸, senza nessuna aggiunta, quale terza istanza, di alcuna *Sittlichkeit* (verso la quale Ricœur manifesta apertamente tutta la sua diffidenza), non è peraltro certo un invito a una *phronésis* ingenua, ma a una '*phronésis* critica', che nel frattempo è 'anche' transitata per le regioni e ha 'anche' fatto proprie le ragioni dell'obbligo morale e del dovere, senza con questo illudersi, in questo cammino, di potersi impossessare per quella via della chiave universale degli irrisolvibili conflitti dell'esperienza e senza smarrire la sua funzione di 'singolarizzazione'.

Ma io non ho né le competenze né l'ambizione per seguire la dialettica complessa che Ricœur dispiega in quei tre capitoli tra una etica teleologica, di stampo neo-aristotelico, che ha al centro il 'desiderio' di una vita buona (per sé e gli altri) e un approccio deontologico, di tipo kantiano, centrato sulla norma, l'obbligo, il dovere. Né per commentare la critica alla nozione di *Sittlichkeit*, proprio con la quale Ricœur inizia, dopo l'*Interludio*, il 9° capitolo della sua «piccola etica». Non era questa, del resto, l'intenzione di questa nota.

gnificativamente al plurale, *Le Antigoni*. Ma anche Francesca Brezzi ha dedicato un bellissimo libro alle 'molte' Antigoni (F. BREZZI, *Antigone e la Philia. Le passioni tra etica e politica*, FrancoAngeli, Milano 2004). Di Antigone avevano scritto oltre Hegel, Hölderlin, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger; Lacan stesso le aveva dedicato nel 1953 un seminario; poi il saggio del 1936 di Rudolf Bultmann, in onore di Karl Barth, sul dovere del cristiano di resistere e ribellarsi, in nome della pietà, alle leggi della città (cioè di Hitler a proposito di *Sittlichkeit*) e poi Maria Zambrano. Eppure, colpisce semmai che qui Ricœur riduca a una sorta di essenziale tutta questa riflessione che pure gli era famigliare. Ovviamente la sua meditazione si confronta con la trattazione fondamentale di Hegel. Discute, di seguito, le tesi di Martha Nussbaum. Ma poi torna lui stesso a chiedersi: «perché tuttavia la nostra preferenza è per Antigone?» (RICŒUR, *Sé come un altro*, cit. p. 349). In fondo quel 'fondo agonistico' della vita umana è il tema di tutta la tragedia greca. «È forse – allora – la vulnerabilità femminile che in lei ci commuove? È forse perché figura estrema della non-violenza di fronte al potere?» O per quella 'sorellanza' che testimonia di una particolare «*philia* che non altera *eros*»? O, ancora, per quel suo invocare «le leggi non scritte, ma infallibili degli dei [...] che non da oggi, non da ieri, ma da sempre son vive e nessuno sa da dove esse attingessero splendore» (*Ivi*, pp. 452-455). Certo, in Ricœur doveva fortemente risuonare questo appello a una dimensione «non ripetibile dalla razionalità» (J.P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia nell'antica Grecia* vol. 1, Einaudi, Torino 1981) che il tragico testimonia, indicando «il limite che denuncia il carattere umano, troppo umano, di ogni istituzione» (*Ibidem*). Ma c'è un particolare modo diretto e essenziale, in cui tutti gli aspetti precedenti di condensano, con cui Ricœur si protende verso 'questo' tragico: il tentativo di pacificazione con un lutto impossibile e il contrasto non sanabile tra due disposizioni d'animo opposte che, confliggendo, attraversano quel lutto (quelle personificate in Antigone e in Creonte). In questa essenzialità Ricœur sembra far proprio e rivolgere a se stesso il monito generale che poche pagine prima aveva espresso nelle prime battute dell'*Interludio*: «Che il tragico resista alla ripetizione integrale del discorso dell'etica e della morale è un tratto che deve essere richiamato con brevità ma con fermezza, affinché la filosofia non sia tentata di trattare la tragedia come una sorta di terreno da sfruttare e da cui trarre le più belle osservazioni, da ritagliare poi nel suo mondo sovrano» (RICŒUR, *Sé come un altro*, cit. p. 345). In questa brevità e in questa fermezza sembra esprimersi una profonda risonanza personale.

18 *Ivi*, p. 354.

Qui semplicemente voglio in primo luogo indicare la curvatura che il confronto con questa dimensione pre-filosofica sembra imporre, in un certo senso, alla meditazione di Ricœur. È tipico di Ricœur pensare che il compito del filosofo non sia un arrogante tentativo di costringere la vita e il mondo entro un edificio della mente, ma (come disse una volta a proposito del suo atteggiamento verso la psicoanalisi) come un «mettersi nella disposizione d'animo di apprendere e di riflettere su qualcosa che la filosofia non può estrarre da sola dal proprio fondo». Ma qui la risonanza con questa dimensione pre-filosofica sembra assumere una importanza particolare e rendere ancora più acuta la consapevolezza, per usare le parole di Goethe nel *Meister*, che «il totale della nostra esistenza, diviso per la ragione, non dà mai un quoziente tondo, ma ne avanza sempre una strana frazione»¹⁹.

In secondo luogo, annoto come proprio in questo contesto la psicoanalisi, che dopo le grandi opere degli anni '60 era rimasta a lungo, almeno nelle successive opere maggiori 'sotto traccia' (a parte gli specifici contributi che abbiamo raccolto proprio in *Attorno alla psicoanalisi*), riemerge apertamente in maniera significativa. Riemerge intanto proprio nelle pagine conclusive di *Sé come un altro*: lì il confronto col Freud di *l'Io e l'Es* entra nella analisi di Ricœur della coscienza morale, una delle dimensioni dell'Altro dentro il Sé. In questo contesto Ricœur non manca, come sempre, sia di assumere le ragioni del discorso freudiano sia di mostrarne la parzialità: «il fenomeno empirico dell'identificazione – legittima nel suo ordine – è ben lungi dal possedere la trasparenza che gli si assegna normalmente [...] ed esaurire il fenomeno dell'ingiunzione e ancor meno del debito[...]»; anzi,

se il sé non fosse costituito originariamente come struttura di accoglimento delle sedimentazioni del Super-io, l'interiorizzazione delle voci ancestrali sarebbe impensabile [...] lo stesso fenomeno empirico dell'identificazione rimanda a una idoneità del sé ad esser-affetto sul modo dell'ingiunzione, che ne costituisce la condizione di possibilità²⁰.

Ma, ancor più estesamente e direttamente, il confronto con la psicoanalisi entra poi nel tessuto argomentativo dei tre piccoli saggi cui questa nota è dedicata.

Prima di commentarli, sono costretto a chiedere ancora un po' di pazienza al lettore; necessaria per mostrare meglio le novità che in essi sono contenute.

Torniamo dunque di nuovo per un attimo alla loro matrice. Come è ben noto agli studiosi di Ricœur, la parte finale de il *Sé come un altro* (la «piccola etica», appunto) non faceva parte del progetto iniziale del libro, quello originato dalle *Gifford Lectures*. È solo nella primavera del 1986, di ritorno da Chicago, che Ricœur rimette mano all'impianto pensato e la aggiunge.

La riflessione precedente (quella dei primi sette capitoli di *Sé come un altro*) era già straordinariamente ricca di suggestioni per lo psichiatra. Essa aveva riguardato la problematica natura assegnabile alla identità del soggetto, all'interno di una ermeneutica

19 GOETHE, *La vocazione teatrale di Wilhelm Meister*, Milano, Mondadori 1979.

20 RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 473.

del soggetto parlante e agente nella quale Ricœur aveva cercato di incorporare anche la lezione della filosofia analitica del discorso ordinario. Lì avevano preso forma la distinzione tra identità-medesimezza (l'*idem*) e identità-ipseità (l'*ipse*) e l'idea di identità narrativa, che già aveva fatto la sua comparsa alla fine di *Tempo e Racconto*²¹. La prima parte di *Sé come un altro* era in parte dedicata alla elucidazione dei variegati aspetti dell'alterità costitutiva del Sé e dell'*ipse*; alterità che originariamente abita e fonda questo soggetto umano, sempre in bilico tra agire e patire, tra indipendenza e dipendenza, tra iniziativa e necessità.

Il soggetto che agisce, parla, si racconta (il nucleo del tema de *l'homme capable*) ha come altro versante quello di un patire originario, di una componente di passività che è nel cuore della identità-ipseità.

Ma, come Ricœur stesso racconta²² l'inserzione successiva sull'impianto originario tratto dalle *Gifford Lectures* della «piccola etica» e l'incontro con il tragico e con l'inenarrabile nella vita umana, di cui quei capitoli portano l'impronta, ebbero l'effetto di 'rimaneggiare' l'intera materia del libro, andando oltre la teoria morale e re-investendo radicalmente anche i temi del 'chi parla?', della teoria dell'azione, dell'identità narrativa; insomma, i modi stessi di pensare la questione dell'identità.

Cosa era successo nel frattempo?

Siamo qui costretti a superare quella 'linea' che Ricœur ha sempre cercato di tenere, per marcare la differenza tra le argomentazioni del suo discorso filosofico (di cui ha sempre giustamente rivendicato l'autonomia) e le loro premesse pre-filosofiche, fossero esse la sua fede religiosa o le vicende della sua vita. È Ricœur stesso, in un certo senso, che ci giustifica e autorizza a superare l'imbarazzo nel farlo, perché in questo caso, come lui stesso ricorda²³, l'irruzione del tragico nella sua stessa vita personale rendeva quella linea di separazione una astratta operazione 'sulla carta', che oscurava invece che proteggere anche quanto stava accadendo nel suo pensiero.

[...] qualche settimana dopo il ritorno da Edimburgo²⁴, mentre rendevo visita a Praga all'università clandestina dove il ricordo di Jan Patočka era ancora vibrante, il nostro quarto figlio Olivier, il figlio del ritorno dalla prigionia, il figlio della pace, si dava la morte [...]. Un colpo di fulmine che spaccò la nostra intera vita [...] un Venerdì Santo della vita e del pensiero [...] una piaga aperta che l'interminabile lavoro del lutto non ha ancora cicatrizzato. Ancora adesso sono in preda a rimproveri che si alternano: l'uno è di non aver saputo dire di no, nel momento opportuno, a certe devianze; l'altro di non aver inteso il grido d'aiuto lanciato dal profondo della disperazione. Raggiungevo così l'immensa schiera di tanti padri e scoprivo quella fraternità silenziosa che nasce dalla uguaglianza nella sofferenza [...]. Poche settimane dopo questo disastro, accompagnavo fino alle soglie della morte, a Chicago, dove mi ero rifugiato, il mio vecchio amico Mircea Eliade, e mi

21 RICŒUR, *Tempo e racconto*, vol. 3, Jaca Book, Milano 1988.

22 ID., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 97.

23 *Ivi*, p. 85.

24 Siamo nel marzo 1986; a Edimburgo Ricœur aveva tenuto appunto le *Gifford Lectures*.

trovavo schiacciato, in una certa maniera, dal contrasto – apparente ma insistente – tra due destini, uno soltanto dei quali aveva lasciato la traccia di un’opera, mentre l’altro niente di tutto questo, per lo meno nelle vedute umane. Ciò che forse dirò più avanti sulla memoria di Dio – confessione di fede comune o mito personale – ha qualche cosa a vedere con questo contrasto troppo umano, che essa taglia via, finendo nella misericordiosa opera di rendere uguali attraverso la morte e la sofferenza»²⁵.

Ricœur scrive di aver trovato «un qualche aiuto» in queste circostanze in un saggio che aveva completato proprio nell’autunno precedente e la cui pubblicazione avvenne poco dopo la catastrofe, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*²⁶: di questa «acerba meditazione», Ricœur venne così a trovarsi, scrive, «imprevisto destinatario». Quella meditazione, dopo aver ripercorso il fallimento di tutte le onto-teologie di tutte le epoche di fronte alla presenza nella storia del male-sofferenza irredimibile, ingiustificabile, imperdonabile (quello della Shoah, per intenderci, o del discorso di Ivan Karamazov) si concludeva con l’affermazione che il riconoscimento dell’aspetto definitivamente aporetico del problema del male, del suo carattere imperscrutabile (*unerforschbar*, non indagabile, diceva Kant) della sua ragion d’essere, del suo eccedere e sottrarsi a ogni risoluzione speculativa o consolatoria, non conducevano a una semplice capitolazione del pensiero (in fondo queste stesse constatazioni erano un prodotto esse stesse del pensiero) ma semmai a un appello a «pensare di più e diversamente», e soprattutto a una trasformazione e a una congiunzione diversa non solo del pensare, ma anche del sentire e dell’agire (anche in senso morale e politico) verso l’altro.

L’incontro col tragico era un’esperienza tutt’altro che nuova per Ricœur. Questo problema attraversa in realtà, fin dall’inizio, la sua riflessione. Orfano precocissimamente di entrambi i genitori, cresciuto in un rigoroso ambiente protestante, traduttore di Husserl in prigionia, la riflessione giovanile di Ricœur subito si impegna e si tormenta sui temi del volontario e dell’involontario, della finitudine, del male e della sua simbolica e soprattutto della colpa; da psicoanalista verrebbe da dire ‘della riparazione’.

In questo tragitto, il filosofare di Ricœur intreccia ben presto un dialogo con la psicoanalisi.

Se l’atteggiamento verso Freud era stato inizialmente quello di una critica al ‘realismo’ e al ‘fisicalismo’ psicoanalitici e di una collocazione di ispirazione fenomenologica dell’involontario e dei fenomeni del ‘corpo proprio’ nella sfera irriflessa del pre-intenzionale, ben presto Ricœur approda alla consapevolezza che i temi del soggetto che agisce e patisce, della vulnerabilità dell’uomo e della sua fragilità morale conducono a una opacità radicale del Cogito a sé stesso «che non riguarda solamente a sua volontà ‘cattiva’, ma tutta la sua intenzionalità». Anzi, proprio il confronto con la psicoanalisi è stato una delle fonti di ispirazione per la sua ‘svolta ermeneutica’, per quel suo ripensamento della questione del soggetto che impone la rinuncia a ogni sua pretesa ‘auto-fondativa’, a qualsiasi sua illusione di auto-trasparenza; rinuncia necessaria perché il soggetto, at-

25 Id., *La critica e la convinzione*, cit. p. 136.

26 Id., *Il Male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

traverso il suo decentramento, incontri l'altro innanzitutto dentro se stesso e possa intraprendere l'unica 'via lunga' di autocomprensione possibile: quella della decifrazione dei segni di cui si scopre 'già' da sempre abitato, che 'già' sono depositati dentro di lui, nella sua memoria e nel suo immaginario. Contemporaneamente, avveniva il riconoscimento che il *Bewusstwerden* psicoanalitico non era riducibile a uno «spostamento di sguardo al co-intenzionato», ma il punto terminale (se mai ci si arriva) di un complesso lavoro (il *Durcharbeiten* freudiano) che radicalmente richiedeva il passaggio attraverso l'«altro» e di un denso lavoro intersoggettivo di spostamenti di investimenti e affetti che nella sua 'quasi-materialità' indicava i limiti della stessa ermeneutica. Ma questa è un'altra storia, che ora lasceremo da parte (se il lettore ne fosse semmai interessato, rimando alla mia introduzione a *Attorno alla Psicoanalisi*).

Nel particolare snodo dell'itinerario di Ricœur che ora stiamo considerando, al centro della riflessione non c'è però più solo il *Cogito* 'ferito', ma il complessivo patire umano concreto e la sofferenza personale, anche nelle sue forme più estreme; l'irruzione del tragico.

Questo cambiamento di prospettiva richiedeva, come nelle conclusioni del piccolo saggio sul male, un 'pensare di più e diversamente', una nuova giunzione di *pathos* e *logos*, una ripresa e un ripensamento globale degli antichi temi del volontario e dell'involontario, dell'agire e del patire, nonché sulle loro implicazioni sul tema dell'identità personale e del sé.

È in questo contesto che, dalla filigrana del pensiero di Ricœur, riemerge anche il suo dialogo (sottotraccia, in realtà mai ininterrotto) con la psicoanalisi.

Nella sua autobiografia intellettuale, *Riflession fatta*²⁷, Ricœur ha raccontato dell'importanza decisiva del suo rapporto con Freud: la riflessione sulla psicoanalisi (pur mai direttamente praticata) lo aveva aiutato non solo nello sviluppare la sua 'svolta ermeneutica', ma anche nel sottrarsi alla giovanile ossessione della colpa²⁸ e a «una maggiore attenzione – rispetto al tema della colpa – verso la sofferenza immeritata».

Michaël Foessel e Olivier Mongin²⁹, con un gioco di parole difficilmente traducibile in italiano, hanno definito quel percorso come quello «*de l'homme coupable à l'homme capable*»; tema, quest'ultimo, che tuttavia incrocia quello della «variegata tavolozza delle fragilità umane», che istituiscono un paradosso irriducibile all'interno di quella stessa capacità.

Ma quel che succede è che l'impatto con la dimensione prima descritta mette in tensione l'intero paradigma del 'narrativo'. Si ri-presentano³⁰ ora con forza a Ricœur

27 ID., *Riflession fatta*, cit. p. 50.

28 Di questa 'giovanile ossessione della colpa', è espressione esemplare anche se già elaborata lo scritto *Morale senza peccato o peccato senza moralismo*, apparso in «Esprit» nel 1954, ben prima dei due volumi, del 1960, di *Finitudine e Colpa*; scritto, dedicato all'opera di A. Hesnard, co-fondatore della *Société psychanalytique de Paris*, che avevamo voluto inserire nella seconda parte della nostra antologia *Attorno alla Psicoanalisi*.

29 M. FOESSEL, O. MONGIN, *Paul Ricœur: de l'homme coupable à l'homme capable*, ADPF, Paris 2005.

30 La riflessione sul tragico era già presente in *Finitudine e colpa* (RICŒUR, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970).

altre dimensioni di riflessione, altre congiunzioni di *pathos* e *logos*, rispetto alle quali «l'esclusivismo della questione del narrativo»³¹ comincia a risultargli altrettanto stretta e insoddisfacente di quanto non gli fosse apparsa, prima, l'egemonia del 'linguaggio' (viene in mente associativamente, a questo proposito, la celebre esclamazione di Merleau-Ponty a commento di un dibattito a forte impronta lacaniana durante il Convegno di Bonneval sull'Inconscio del 1960: «j'éprouve quelque fois une malaise à voir la cathégorie du langage prendre toute cette place!»³²).

È un continente di questioni quello che si affaccia; questioni che hanno a che fare con l'ante-predicativo e il pre-narrativo e che vanno ben oltre la dura critica riguardante il cogito, la coscienza e le loro pretese.

Non è più, appunto, solo questione di «cogito ferito».

In questa fenomenologia di un sé che si scopre costitutivamente e originariamente già abitato da molteplici alterità e attraversato dal tragico, cosa tiene insieme (se da qualche parte qualcosa c'è), nella *Winterreise* della sua incerta costruzione di una identità narrativa, la coerenza della vita? Quale può essere l'husserliano *Zusammenhang des Lebens*?

Siamo forse alle soglie di ciò che Ricœur aveva sempre cercato di evitare, cioè una 'filosofia della vita'?

Di nuovo mi arresto e non mi azzardo a inoltrarmi per questi percorsi. Ma, certo, nello sviluppo di questa riflessione i tre piccoli saggi che abbiamo ricordato svolgono un interessante ruolo cerniera.

Poche parole allora (infine! Mi scuso nuovamente con il lettore) a commento di questi tre scritti.

In *La souffrance n'est pas la douleur* Ricœur propone ai medici e agli psichiatri una meditazione fenomenologico-antropologica sull'esperienza umana del soffrire che non indulge in alcun 'dolorismo'; proprio per questo è intensissima. Le questioni che prendono forma stanno alle radici antropologiche di qualsiasi relazione di 'cura'; esse vanno ben al di là di ogni semeiologia medica specifica del 'dolore', fisico o mentale che sia, e si aprono alle implicazioni generali che la sofferenza pone «sulla riflessività del soggetto, l'esperienza del Sé, il rapporto con l'Altro, con il senso»; questioni radicali che Ricœur segue innanzitutto nelle loro implicazioni «lungo i due assi 'sé-altro' e 'agire-patire'». Sono poche pagine e preferisco non parafrasarle; il lettore eventualmente interessato potrà godere del modo magistrale in cui Ricœur intreccia l'analisi fenomenologica con i temi psichiatrici e con l'antica riflessione dei *Traité de Passions* (che purtroppo non si scrivono più). Nel passaggio, esteso e appassionato, sulla sofferenza estrema da perdita della stima di sé e delle illusioni Ricœur convoca ancora una volta a sostegno della sua argomentazione Freud (*Lutto e Melanconia*³³), senza per questo risparmiare al maestro viennese (interlocutore implicito di una vita) una garbata notazione critica sull'uso del termine, indubbiamente un po' scienziata e medicalista, *Schmerz* (*Seelenschmerz*, dolore

31 RICŒUR, *La critica e la convinzione*, cit. p. 138.

32 M. MERLEAU-PONTY, Intervento in discussione, in *l'Inconscient. VI Colloque de Bonneval*, a cura di H. Ey, Desclée de Brouwer, Paris 1960.

33 S. FREUD, *Lutto e Melanconia*, in *O.S.F.*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

della psiche) al posto di *Leiden* e *Leidenschaft* (passione/sofferenza, dell'anima); scelta, questa di Freud, forse anche per evitare l'abuso che il romanticismo aveva fatto della parola *Leidenschaft*, ma probabilmente non solo per quello. Ma quante cose sarebbero in realtà implicite in questa lieve notazione apparentemente solo terminologica!

Il paragrafo conclusivo porta il titolo *Ce que la souffrance donne à penser*; tema, come scrive Ricœur, «da prendere con la più grande precauzione»: per non cadere in primo luogo nelle facili trappole del moralismo o addirittura dell'idealizzazione della sofferenza come sacrificio meritorio; ma anche per modestia e, soprattutto, per rispetto della sofferenza stessa. Eppure, messe in atto tutte queste precauzioni, come i tragici greci ci hanno insegnato, 'la sofferenza insegna'. *Pàthei mǎthos*³⁴. Ma cosa? L'enigma della fragilità umana in realtà, come si è detto, non ha soluzioni di pensiero. Certo, malgrado ciò, come Ricœur nuovamente scrive, esso «dà da pensare» e soprattutto «appella» a un sentire e a un agire diversi, verso di sé e verso l'altro.

Qui gli accenti ricordano direttamente quelli del piccolo saggio sul male che abbiamo prima ricordato e ancor più direttamente quelli dell'*Interludio* della «piccola etica». Riporto le righe finali:

...la sofferenza marca qui il limite del 'dare-ricevere'. Ciò nonostante, rimane, come una timida speranza, la convinzione arrischiata, forse irragionevole, che il mondo magari potrebbe essere migliorato da quella che nei suoi ultimi scritti Jan Patočka chiamava 'la *solidarité des ébranlés*' (di coloro che sono afflitti, scossi, che vacillano...). In ogni caso, c'è un umore che certamente non è consentito né ai fenomenologi né agli psichiatri: quella caricatura di una speranza che non ha conosciuto le lacrime che è l'ottimismo³⁵.

Quella speranza che, come nella frase di W. Benjamin che ho posto a *exergo* di questa nota, esiste 'per' i fragili e gli inetti non nel senso caritatevole di essere 'a loro favore', ma nel senso che esiste proprio 'grazie' a loro.

E ancora: «In definitiva, il senso primo che possiamo trovare al soffrire è quello di resistere, cioè di perseverare nel desiderio di essere, nello sforzo di esistere *en dépit de* (nonostante). È proprio questo *en dépit de* che delinea l'ultima frontiera tra il dolore e la sofferenza, anche se essi abitano lo stesso corpo».

E il vecchio psicoanalista, con un po' di imbarazzo, non può evitare di notare la presenza, in queste righe finali, del riferimento, di nuovo, a Jan Patočka. Fu proprio a Praga, dove, dopo le *Gifford Lectures*, si era recato a rendere omaggio alla memoria di questo antico amico, grande fenomenologo allievo di Husserl e di Heidegger, combattente per la libertà e martire di Charta 77, che Ricœur, in quel marzo del 1986, come egli ricorda nel racconto autobiografico precedente, venne raggiunto dalla notizia di Olivier.

Anche *Les paradoxes de l'identité* è collocabile nell'ambito di questa particolare 'svolta' del pensiero di Ricœur. È anch'esso uno scritto di grande interesse anche per lo

34 Questo verso, il 177, dell'*Agamemnone* di Eschilo, «conoscenza attraverso la sofferenza», è una citazione molto cara a Ricœur, che la riprende in diverse circostanze; ad esempio nelle battute conclusive di *Psicoanalisi e valori morali*, in RICŒUR, *Attorno alla psicoanalisi*, cit., p. 192.

35 RICŒUR, *La souffrance n'est pas la douleur*, in «Psychiatrie française», giugno 1992.

psichiatra (peraltro era stato elaborato proprio per un contesto psichiatrico) e gli psicoanalisti potranno notare l'accento che vi compare su ciò che è oltre la narrazione e oltre il rappresentativo.

Il saggio è dedicato ai molteplici paradossi che incontra la questione dell'identità, la millenaria domanda *'quis sum ego?'*. Qui la presenza della psicoanalisi è fitta e esplicita, come elemento che spiazza ogni tradizionale soluzione. Ricœur riprende la questione dell'identità innanzitutto sotto il profilo dei tre principali paradossi che essa solleva.

Il primo paradosso riguarda il rapporto al tempo, vale a dire la struttura temporale dell'identità, l'identità 'malgrado il tempo' e la provvisoria 'risoluzione narrativa', il concetto di identità narrativa e poi di 'ipseità' contrapposta a 'medesimezza', individuata alla fine di *Tempo e Narrazione* e poi in *Sé come un altro*. Ricœur qui si curva sui limiti, sui margini irrisolti di quel provvisorio approdo, che aprono ad altre dialettiche.

Il secondo paradosso riguarda il rapporto tra il Sé e l'Altro, il cui reciproco costituirsi è esemplare proprio in psicoanalisi. Strana 'identità', dunque, quella di questo sé che scopre l'altro, anzi la pluralità dinamica e instabile di dimensioni dell'altro, nel suo stesso cuore, nei suoi stessi fondamenti.

Il terzo paradosso è collocato da Ricœur sotto il titolo di «Responsabilità e fragilità». Sono forse (a mio parere) le pagine più intense di questo piccolo saggio di fenomenologia 'applicata' a uso di psichiatri. Qui Ricœur riprende la sua riflessione di una vita sull'agire umano e sulla 'capacità'. Se l'identità personale è cosa che si afferma e si attesta come 'potenza di esistere', per riprendere una classica terminologia spinoziana, come 'capacità' dell'uomo che può dire di se stesso 'io posso agire', io posso designarmi e raccontarmi come il soggetto delle mie azioni, questa capacità incontra contemporaneamente nel suo stesso cuore a un tempo sia l'alterità che il marchio della fragilità, le numerose figure del 'non potere', dell'involontario e della passività: la variegata «tavolozza delle incapacità che fragilizzano l'essere umano»³⁶, appunto, che riguardano sia il poter dire ('chi parla'), che il poter raccontare (cercare una qualche provvisoria coerenza narrativa della propria esistenza), che il poter agire ('chi agisce?')³⁷.

Mi limito qui solo a menzionare il modo magistrale con il quale Ricœur utilizza l'incontro col pensiero psicoanalitico e la questione dell'inconscio nella sua riflessione sul nesso capacità/fragilità e sul «campo variegato dell'alterità» nel cuore stesso dell'identità.

Tra i riferimenti psicoanalitici utilizzati per l'argomentazione un rilievo particolare ha il saggio di Freud *Ricordare, ripetere e rielaborare*³⁸. Ricœur utilizza questo scritto freudiano a proposito degli ostacoli e della «incapacità a raccontare-raccontarsi» (che in se stessa «cumula gli effetti delle incapacità di dire e agire, nella misura in cui il *récit*

36 RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 390.

37 Mi viene in mente, associativamente, una citazione da C.E. Gadda che, con S. Ucelli, ponemmo tanti anni fa ad *exergo* di un nostro saggio sull'autismo, dal titolo *La debolezza piena. Il disturbo autistico dall'infanzia all'età adulta* «...l'impossibilità di dire 'io'...» [Gadda, *La cognizione del dolore*] (F. BARALE, S. UCCELLI, *La debolezza piena*, in A. BALLERINI, F. BARALE, V. GALLESE, S. UCCELLI, *Autismo. L'umanità nascosta*, a cura di S. Mistura, Einaudi, Torino 2006).

38 FREUD, *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in *O.S.F.*, vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

è *mimesis* dell'azione nella parola») che cimentano, per i meccanismi dell'inconscio, il costituirsi delle «identità narrative». Ma è particolarmente interessante l'estensione che Ricœur dà qui al problema, che apre alle dimensioni del pre-rappresentazionale e dell'irrappresentabile.

Ecco allora che Ricœur segnala come l'inesauribile tentativo dell'intelligenza narrativa di rintracciare e estendere nessi di senso e concordanze nelle storie individuali, di costruire provvisorie «identità narrative», impatti con un fondo di radicale 'alterità' e di 'discordanza' che tuttavia non è affatto riducibile a quel «rimosso» o a quella «compulsione a ripetere», che freudianamente ostacolano il «lavoro del ricordo» o si sostituiscono ad esso. L'alterità che abita il sé va ben oltre: rimanda a una dimensione di non rappresentabilità, di non 'traducibilità'.

È significativo che, per indicare questa dimensione, che da un lato alimenta e spinge il movimento 'traduttivo' verso qualcosa che comunque lo eccede e, dall'altro contemporaneamente ne mostra limiti e interminabilità, Ricœur faccia l'esempio estremo, che riprenderà più volte, anche nel saggio che poi prenderemo in considerazione, della Shoah: vale a dire del carattere incomunicabile e inenarrabile delle esperienze degli scampati ai campi di concentramento, che eccedono la possibilità stessa di iscrizione in qualsiasi tessitura di ricordo. Questo esempio estremo si presta bene a rappresentare, iperbolicamente, un limite con cui lo stesso specifico «lavoro del ricordare» e del 'tradurre' psicoanalitici inevitabilmente finiscono col confrontarsi.

Dobbiamo a Giuseppe Martini e a Vinicio Busacchi importanti elaborazioni ed estensioni del tema, che profondamente investe quello della identità³⁹. Per quel che riguarda invece il raffronto tra questo tema ricœuriano e il particolare «ricordare» che si sviluppa in analisi, che è sì un rielaborare le autobiografie interne, ma anche un lavoro per rendere pensabili le loro tracce pre-narrative, mi permetto invece di rimandare nuovamente alle pagine ad esso dedicate nella mia introduzione a *Attorno alla psicoanalisi*⁴⁰. Lì ampiamente riprendo anche la riflessione sulla situazione limite testimoniata dalla Shoah.

Questo lavoro del ricordo, che – come scrivevo in quelle pagine – ha intrinsecamente in psicoanalisi un carattere anche 'riparativo', impatta comunque con una eccedenza; come nel vecchio marinaio di Coleridge, spinto incessantemente a cercare di raccontare qualcosa di mai pienamente recuperabile.

Ma questa eccedenza, che in definitiva interroga il tema dell'identità sia dal punto di vista del raccontare che dell'agire, che certo è iperbolicamente evidente in modo esemplare in situazioni estreme o traumatiche, non rimanda, essa stessa, a un fondo tragico-traumatico dell'esistenza che, in qualche misura, ci accomuna e ci riguarda in generale? In fondo, già nel *Saggio su Freud*⁴¹ del 1965 Ricœur aveva ben descritto come il desiderio umano, la corporeità vivente, fossero irriducibili, in definitiva, a ogni impresa interpretativa: l'inconscio (in tutte le sue stratificate dimensioni, presenze e forze che

39 V. BUSACCHI, G. MARTINI, *L'identità in questione. Saggio di psicoanalisi e ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2020.

40 F. BARALE, *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, introduzione a RICŒUR, *Attorno alla psicoanalisi*, cit. pp. 39-41.

41 RICŒUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.

lo attraversano e lo muovono) è sempre eccedente rispetto ad ogni tentativo interpretativo-narrativo-traduttivo; già allora scriveva: «il processo secondario è sempre comunque in ritardo rispetto a quello primario» è sempre alla rincorsa di provvisorie configurazioni di senso in una esistenza che è sempre già altrove, *vorweg*.

Rispetto agli anni '60-'80, sembrano comunque qui riconoscibili accenti, che diventeranno ancora più evidenti negli ultimi scritti (quelli dedicati al paradigma della 'traduzione', ad esempio, ma anche le pagine finali di *La memoria, la storia, l'oblio*⁴², non a caso commosso omaggio a Kierkegaard), di un sentimento sempre più forte dell'inevitabilità e insieme del limite dell'ermeneutica rispetto alla vita; del loro legame necessario e, contemporaneamente, dello scarto irrisolvibile tra di loro.

Ciò che in questi passaggi risulta comunque evidente è lo spessore e l'importanza che il problema della 'memoria', nel suo complesso (personale e collettiva, individuale e dei popoli), assume in quella riflessione sull'ante-predicativo e il pre-narrativo, che in quegli anni, dopo *Tempo e Racconto*, dopo il paradigma della narrazione e dopo *Sé come un altro*, stava impegnando Ricœur:

incontro il termine vita al livello più elementare dell'etica: ora, quello è anche il livello in cui si costituisce la memoria, al di sotto del discorso, prima dello stadio del predicativo. Con il racconto si è già entrati nel discorso del predicativo. Tra il tempo e il racconto mancava il punto di incastro principale, che è la memoria⁴³.

I temi, abbozzati ne *I paradossi dell'identità*, testo, come si è detto, destinato a psicoanalisti e psichiatri, assumono uno sviluppo e uno svolgimento decisamente più filosofico nello scritto *Multiple Étrangeté*, in realtà antecedente di un anno, ma che opportunamente i curatori di *Anthropologie Philosophique*, Johann Michel e Jérôme Porée, hanno collocato immediatamente di seguito a *Les paradoxes de l'identité*. Si tratta del testo della conferenza inaugurale del Congresso di Ermeneutica di Halle 1994.

In questo scritto, che Domenico Jervolino ha avuto il merito di far conoscere al lettore italiano⁴⁴, Ricœur esplora la fenomenologia dell'alterità col proposito di evitare «la riduzione non critica dell'altro all'alterità dell'altro esterno a noi stessi». Non c'è banalmente solo questa alterità. Ad essa va aggiunta intanto quella verso la carne, «vers la chair, en tant que médiatrice entre le soi et un monde lui-même pris selon ses modalités multiples d'habitabilité et d'étrangeté»; ma, oltre a questa, c'è una ulteriore alterità, che proviene dal fondo stesso della nostra vita interiore. In tutti e tre questi differenti registri dell'«alterità» Ricœur segue la duplice dialettica del subire e dell'agire, del sé e dell'altro.

È in questo contesto che Ricœur riprende la sua meditazione su alcuni piccoli capolavori freudiani a lui particolarmente cari: «il meraviglioso piccolo saggio» (come lo definisce) *Das Unheimliche*⁴⁵ con la sua esemplare co-presenza di *Heimlich* e *Unheimlich* (di «presso di sé» e di «non presso di sé»).

42 RICŒUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003.

43 RICŒUR, *La critica e la convinzione*, cit. p. 139.

44 D. JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.

45 FREUD, *Il Perturbante*, in *O.S.F.*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.

Preferisco di nuovo non cercare neppure di parafrasare i molti spunti che questo breve saggio può offrire al lettore filosofo e non-filosofo, nel suo continuo intrecciare e confrontare (senza trascurare la riflessione su temi psicoanalitici) voci fondamentali della storia del pensiero (Descartes, Kant, Husserl, Heidegger, Lévinas, «le proposte dell'*Einfühlung* che – ben lungi dal risolvere la questione dell'altro – non fanno che approfondire la ritirata dell'alterità nel fondo dell'ipseità propria»). Osservo solo come anche in questo saggio il tema della memoria assuma una rilevanza particolare.

Ritornando ancora su *Ricordare, ripetere, rielaborare*, Ricœur scrive:

Con il termine *Durcharbeiten* (elaborare) Freud presenta il ricordo stesso come un lavoro [...] come quello del lutto [...]. Questo lavoro del ricordare fa della memoria una attività creatrice di senso, apparentabile a quella del racconto. Ma, contemporaneamente, questo lavoro non cessa di raccontare l'estraneità del passato stesso. Da un certo punto di vista, lo possiedo, è il mio; ciò è così vero che non è possibile trasferire una memoria da un soggetto a un altro; un ricordo, rigorosamente, non può essere condiviso, ma soltanto comunicato; ciò che appunto tende a fare il racconto. Ma, da un altro punto di vista, la memoria testimonia dell'assenza del passato, non ripetibile, abolito e impossibile da cambiare, almeno nella materialità degli avvenimenti. Husserl si era accorto di questa estraneità quando distingueva la memoria immediata, che appartiene ancora al presente, la memoria di ciò che è appena accaduto, da tutto ciò che non può essere reso presente che attraverso un transfert 'rappresentativo' nella regione di ciò che è stato e che non è più. Tra il 'non più' del passato ricordato e l' 'ancora' dell' 'appena' accaduto, c'è uno scarto che si forma, che alimenta il sentimento di estraneità del passato stesso [...] sentimento estremo nei ricordi di infanzia, nei quali il soggetto spesso fa fatica a riconoscersi. Il soggetto è, nella sua stessa memoria, lui stesso e non lui stesso. Il racconto non riesce a mascherare completamente questa estraneità, che investe il senso stesso della 'coesione di una vita'. La parziale coerenza che il racconto introduce, al prezzo di una selezione mal controllata, può legittimamente essere accusata di fare violenza al passato [...]»⁴⁶.

L'«incapacità di raccontare», dunque, non si riduce alle forme nevrotiche descritte da Freud, ma si dilata enormemente: l'inadeguatezza e lo scarto tra «il tentativo di controllo del tempo attraverso il racconto e la sottile dialettica di prossimità e distanza, di familiarità e estraneità, che alimenta il gioco della memoria» rimanda a un «inenarrabile» che precede la narrazione, l'accompagna (anzi, è alimentato ulteriormente dai suoi scarti) e la conclude.

Di queste 'forme dell'inenarrabile', che partecipano tutte di quel paradosso e di quello scarto, è di nuovo immagine esemplare la memoria della Shoah:

Il paradosso è poi al suo culmine nel caso della memoria della Shoah, in cui si scontrano la volontà di non dimenticare, dunque la necessità di raccontare ancora, ancora, ancora, e il sentimento che tanti sopravvissuti hanno espresso del carattere in definitiva incomunicabile

46 RICŒUR, *Écrits et conférences, Multiple Étrangeté*, in ID., *Anthropologie Philosophique 3*, Seuil, Paris 2013, pp. 405-406.

e inenarrabile dei loro ricordi, quand'anche essi non siano stati mutilati da mille inibizioni⁴⁷.

Ecco, dunque, che con questa insistenza dell'inenarrabile da cui la narrazione scaturisce e alla quale essa ritorna tocchiamo «una modalità di estraneità legata alla narratività in quanto tale». E sono molto colpito che Ricœur qui senta il bisogno di aggiungere una notazione quasi 'clinica' (e quindi singolarmente eccentrica rispetto all'andamento 'filosofico' dell'argomentazione) sugli effetti drammatici che possono scaturire se su questo fondo non narrabile della fragilità e della sofferenza umana (e la conseguente incapacità a raccontarsi, a stabilire un sia pure parziale «coesione d'una vita») si inserisce una radicale disistima di sé.

Siamo qui comunque oltre *Tempo e Racconto* e anche oltre *Sé come un altro*. Il livello che ora impegna la riflessione di Ricœur è quello che già aveva preannunciato di voler perseguire dopo «la piccola etica»: gli strati (e le molteplici alterità) in cui si costituisce la memoria, individuale e collettiva, al di sotto del discorso, prima dello stadio del predicativo. E siamo anche alle soglie della grande meditazione che, seguendo i percorsi della molteplice alterità nel cuore di ognuno, condurrà (certo attraverso estesi e complessi confronti interdisciplinari) all'ultimo capolavoro: *La memoria, la storia, l'oblio*; e, insieme ad esso, al tema della traccia e al paradigma della traduzione⁴⁸.

Martini⁴⁹, Busacchi⁵⁰ e Martini e Busacchi⁵¹, Di Chiara hanno con efficacia indicato, tra gli altri, il grande interesse che questi temi hanno per la psicoanalisi contemporanea (ad esempio in relazione alla dimensione 'non rappresentativa' dell'inconscio e al lavoro analitico su di essa). Anch'io mi ci sono a lungo soffermato⁵², fino, credo, ad annoiare il lettore. Preferisco pertanto chiudere qui questa nota, che spero possa aver comunque dato qualche suggerimento sull'interesse di questi saggi 'minori', piccole ma non insignificanti tappe della storia del rapporto tra Paul Ricœur e la psicoanalisi e del cammino verso la sua meditazione finale.

Al di sotto della storia, la memoria e l'oblio.

Al di sotto della memoria e l'oblio, la vita.

Ma scrivere la vita è un'altra storia.

Inachèvement.

(P. Ricœur, battute finali de *La memoria, la storia, l'oblio*)

47 *Ivi*, pp. 406-407.

48 RICŒUR, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001.

49 MARTINI, *Ermeneutica e narrazione*, Boringhieri, Torino 1998; *Id.*, *La voie longue 'autour de la psychanalyse': approdi*. Postfazione a RICŒUR, *Attorno alla Psicoanalisi*, cit.

50 BUSACCHI, *Il desiderio, l'identità, l'altro. La psicoanalisi dopo il saggio su Freud*, postfazione a RICŒUR *Attorno alla Psicoanalisi*, cit.

51 BUSACCHI, MARTINI, *L'identità in questione*, cit.

52 BARALE, *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, cit.; *Id.*, *Psicoanalisi e filosofia nel '900. A proposito di "Attorno alla psicoanalisi" di Paul Ricœur*, in «Psiche», 2, 2020, pp. 345-356.